

# 《大般若經》的嚴淨佛土 所透顯的環境倫理觀

蔡 耀 明

## **Environmental Ethics based on the Purification of the Buddha Field according to the Sutras of the Perfection of Wisdom**

by

Tsai Yao-ming

關鍵字：般若經、淨土、環境倫理、大乘

*Keywords: prajnaparamita, perfection of wisdom,  
pure land, environmental ethics, Mahayana*

## 摘 要

本文扣緊《大般若經》的嚴淨佛土，總共分成五個主要的步驟，提出佛教對於環境倫理的關懷、觀點與實踐之道。首先，介紹《大般若經》對自然界的關懷、認識與說明；其次，扼要敘述一般對自然界的三種態度及其行動取向，以做為特別是和《大般若經》之間差異點上的對照理解；第三，進入本文的核心課題，凸顯《大般若經》的嚴淨佛土在環境倫理觀的樞紐地位，也就是由隨順自然界進而對自然界以修持來轉型，這之間的轉變，嚴淨佛土扮演關鍵的角色；第四，探討隨順自然界的環境倫理觀；最後，探討對自然界以修持來轉型的環境倫理觀，並且以非佔有性、非宰制性、非強制性、非憐愍性來標示《大般若經》環境倫理的特色。

## Abstract

Based on the *Sutras of the Perfection of Wisdom*, this study investigates if there is a Buddhist philosophy of nature and how the Buddhist tradition develops its environmental ethics. In an effort to add to our overall understanding of the Buddhist environmental ethics, this study focuses on the idea of the purification of the Buddha Field, and begins with an examination of the ways the *Sutras of the Perfection of Wisdom* relate themselves to the natural world. Two kinds of attitude toward the natural world can therefore be distinguished. One is in compliance with the natural world, and the other is actively engaged in transforming the natural world. Finally, I concentrate especially on discerning the four characteristics of the Buddhist environmental ethics: nonpossessive, nondominative, noncoercive, and nonpatronizing.

## 一 · 前言

本文是就佛教傳統之一的《大般若經》，環繞著居於樞紐地位的嚴淨佛土法門，建構特定文本的內在理路，從而透顯其中含藏的環境倫理觀。<sup>①</sup>在開頭的這一節內，首先初步界定像環境和環境倫理等基本語詞，接著說明研究的動機，然後交代文本選定與研究方法上的一些特殊考量。至於整篇文章的進展步驟，既已筆之於【摘要】，於茲不贅。

所謂環境，可以包括自然環境、社會環境、與文化環境等，但在本文主要意指自然環境，也就是在相當程度屬於非人為的生存場所與生存物種。至於自然環境又可進一步區分，包括生命體所處的內在與外在的環境，但在本文特指外在的環境，亦即生命體的生存活動得以舒展的自然場所、以及除了人類之外的物種。簡言之，本文所關切的環境或可稱之為自然界，包括山河大地等物質環境、植物界、以及動物界。

所謂環境倫理，在本文意指藉由特定的環境認知所達成對於環境的評價（evaluation）、規範論述（normative discourse）、以及衍生的價值行動（value-loaded action）。

傳統上，佛教從面對與解決生命體的問題出發，而生命體的問題又大致可分成三類，亦即不得解脫、不得智慧、不得自在。針對生命體這三類的問題，佛教在宗教修為的經營，就集中在如何從不歇止的生死流轉中得到解脫、如何現起智慧把事

---

① 有關佛教研究的內在建構理路，以及相關問題的討論，參閱：蔡耀明，〈迎向專業的佛教研究〉，《哲學雜誌》第32期（2000年5月），頁114-126；蕭振邦，〈為「專業的佛教研究」進一解〉，《現代佛教學會通訊》第8/9期（2000年9月），頁81-87。

情的來龍去脈看清楚、以及如何在出離與進入生死流轉的場所皆能高度自我掌控且得自在。由於環境倫理在學術界當做一門有系統的學問是相當晚近的事情，而佛教在傳統上一向傾向於宗教修為的經營，因此佛教的典籍很自然會被認為在有關環境倫理的課題似乎不夠顯明，前後也似乎不很連貫，甚至連佛教研究者都會覺得很難一下子就給清楚把握出來。有鑑於此，本文之所以拿佛教的環境倫理觀做為探討的主題，在研究動機上，主要有如下二個考量：

第一，屬於理論方面的考量。在以前的時代，現今所謂的環境問題（environmental problems）縱使存在的話，不僅不似目前之嚴重，也不是以目前的樣態而被觀看或瞭解。職是之故，吾人即無法期待佛教的典籍對環境倫理的相關課題發而為全然顯明的敘述。然而，這並不因此就意味著佛教的環境倫理觀必然支離破碎、前後矛盾、或毫無價值。若肯好好爬疏這些傳統的典籍，應該可以整理出一些理路，顯示佛教在面對自然界有它特定的立場、評價、態度、與行動取向。

第二，站到佛教的傳統所發出的考量。由於環境的急速且大規模惡化，正如任何其它的宗教或人文傳統，佛教雖然可以不必跑到第一線去面對與解決環境問題，卻無法完全避免有關環境倫理的課題。如果要持續成為活著的傳統，佛教即有必要針對撞擊時代的新問題提出思索、解釋、與解答的方針，甚至有必要因應新的情境在若干程度調整佛教本身的重點。在這一點，本文的著力之處，也就是希望把焦點放在一向處於佛教邊陲地帶的環境倫理觀，藉由相關典籍的整理、解釋、與重新組織，使佛教的傳統面對現今的問題仍然能夠發出一定的聲音。

佛教的典籍數目衆多，份量也很驚人。為求言之有物且盡

可能深入，本文並不是在大談特談整個佛教的傳統，也不是就佛教的傳統做歷史演進的考察，而是僅維持一份極其卑微的目標，也就是鎖定在《大般若經》這樣的一部特定的典籍來整理其中的環境倫理觀。<sup>②</sup>顧名思義，《大般若經》以般若波羅蜜多（*prajñāpāramitā*）的修學、相應、安住、與成就為最重要的課題所在，<sup>③</sup>因此不免欠缺對於環境倫理獨立且專門的論述，而有關環境倫理的零星說法，也不是像當前學術界常見的導論式文章那樣平鋪直敘、一目了然。職是之故，在方法的運用上，除了匯聚四散在經文內的零星說法，本文特別著重從整體的網絡（web）與個別的脈絡（context）來進行相關課題的瞭解。整體的網絡指整部文本的核心課題與進展的大動脈，個別的脈絡則指做為討論證據的文句在所引文本出處的前後文的關聯。在盡可能充分照顧《大般若經》的整體網絡與個別脈絡的自我要求下，本文首先觸及《大般若經》對自然界的關懷、認識與說明，由此逐一鋪陳蘊藏在經文內的環境倫理觀。

---

② 從其它經論對佛教倫理觀的探討與討論，參閱：Ian Harris, "How Environmentalist is Buddhism?" *Religion* 21 (1991): 101-114; Lambert Schmithausen, *Buddhism and Nature: The Lecture delivered on the Occasion of the EXPO 1990*, enlarged version, Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies, 1991; Lambert Schmithausen, "The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics," *Journal of Buddhist Ethics* 4 (1997): 1-57; *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryuken Williams, Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1997.

③ 參閱：蔡耀明，〈佛教般若學緒論：以《大般若波羅蜜多經》為根據〉，《法光》第131期（2000年8月），第2-4版。

## 二·《大般若經》對自然界的關懷、認識與說明

一般在談佛教與當代的環保運動之間的共通理念時，大都傾向於將佛教定位成一種生態上友好的傳統（an ecologically friendly tradition），而根據的論點不外是從佛教的典籍擇取一些概念，再加以類比或引伸其義，而這些較常被擇取的概念包括佛教緣起說的相互依存關係、佛性論、惜福、慈悲、護生、甚至還加上近來頗受倡導的人間淨土思想。<sup>④</sup>然而，佛教本身就呈現相當多元的分化，而當代的環保運動也絕非完全單一且同質的產物，再加上做為學術論文在取材上有必要盡可能限定範圍，因此本文不擬泛泛去做類似的類比工作或以薄弱的証據做不著邊際的發揮，而只想把焦點放在《大般若經》這一特定的文本上，並且首先要處理的問題，即《大般若經》何以會關切自然界，接著才談得上《大般若經》就自然界發而為什麼樣的認識與說明。

---

④ 參閱：Malcolm David Eckel, "Is There a Buddhist Philosophy of Nature?" *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryūken Williams, Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1997, p. 329；林朝成，〈人類中心主義與環境正義：台灣佛教生態思想的論題與對話〉，《台灣的宗教研究最新趨勢學術研討會論文集》，台灣宗教學會主辦（2000年6月），頁1-9；莊慶信，〈中國佛教與生命中心主義環境哲學的對話〉，《哲學雜誌》第30期（1999年10月），頁64-95；釋昭慧，〈佛法與生態哲學〉，《哲學雜誌》第30期（1999年10月），頁46-63。

《大般若經》何以會關切自然界，這個問題可以由談論自然界的「場合／緣由」（occasion）來加以把握。根據《大般若經》，大致可歸納出在三種場合下談到自然界：第一種場合，並沒有特別把自然界獨立出來給予專門的處理，而毋寧是當做有為法（*samṣkṛta-dharma*）這個大範疇裡面的一個環節給予附帶但是連貫的述說。第二種場合，在說明特定的義理時，拿自然界的情形做為方便理解的例子，使義理的彰顯配以現實的例証更加可資推徵。第三種場合，在討論嚴淨佛土時，自然界因為是佛土之得以謂為嚴淨的重要項目之一，以至於順理成章成為論議的重點所在。

在以上三種談到自然界的場合當中，第一種屬於對自然界基本的認識與說明，第二種可藉以瞭解印度特別是《大般若經》所掌握到自然界的若干事物的特色，因此都和本文這一節的主題特別相關。至於第三種，也就是放在嚴淨佛土脈絡內的自然界，則涉及對自然界的態度與行動取向，因此屬於往後討論的範圍。

大略交代過《大般若經》對自然界的關懷緣由，接著要進入《大般若經》對自然界做了什麼樣的認識與說明，也就是《大般若經》環境觀。簡言之，《大般若經》以有為法為主軸來切入自然界，從而發展出對自然界三個不同面向的認識。第一，所認識的自然界，像是隨處可造成對人類危害的叢林或荒野。第二，所認識的自然界，適合一些人悠遊於其中，或恰好可用做佛法修行的場所。第三，穿過自然界的種種表象之後，所要說明的是自然界做為有為法的實相。以下即依次就這三個面向，根據經証來加以指陳。

**【自然界的第一個面向：叢林荒野】**做為《大般若經》最

重要課題的般若波羅蜜多以諦觀諸法爲要務。諸如「大地、虛空、諸山、大海、江河、池沼、澗谷、陂湖、地水火風諸極微量」等自然界的事物，不僅是有必要加以諦觀的法目，而且還需透過般若波羅蜜多的修學予以了知。<sup>⑤</sup>這就說明自然界不僅是《大般若經》關切系統內的一個構成部分，而且是以「認知」爲考量的主軸被納入該關切系統內，至於「美感」或「利用厚生」之類的考量雖有卻不很顯著。《大般若經》基本上把自然界當做有爲法的一環來處理。隨著修學者的諦觀在切入的基準點或面相的不同，諸法在把握上即可區分出不同的類別，而其中的一項把握即「有爲法／無爲法」這樣的一組法目。所謂有爲法即經由造作的歷程產生的事物，而造作的歷程往往包含衆多條件的結合和解散。究實言之，有爲法即事物之得以造就出來所憑賴的衆多條件的結合和解散的歷程。相對地，本身不具備造作之歷程者，即稱爲無爲法。

有爲法包含森羅萬象的事物，而自然界即爲其一。《大般若經》在揭示有爲法的內在性質與外顯特徵時，即附帶論及自然界。自然界當中的山河大地等物質環境若以佛法中的五蘊來衡量，屬於其中的色法（*rūpa*），意指帶有形狀的物質現象。山河大地等物質環境有時稱爲世界（*loka / jagat*），包含欲界、色界、和無色界這三界；有時稱爲世間（*loka / laukika / jagat*），代表掉在不斷流轉的格局裡面，因此就和越出流轉的出世間形成對比。此外，自然界當中的植物界，雖

---

⑤ 「若菩薩摩訶薩欲知十方殑伽沙等三千大千世界大地、虛空、諸山、大海、江河、池沼、澗谷、陂湖、地水火風諸極微量（*parama-anu-vastu*），當學般若波羅蜜多。」《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, p. 8c.



然很少以全稱的方式被談論，而大都出之以個別的花草樹木，但是關於動物界，《大般若經》不但提到個別的動物，而且常以全稱的方式說名為傍生（*tiryāṅc*）或傍生（世）界（*tiryā-loka*）。

把自然界當做有為法的一環，本身即構成相當特殊的觀點，因為即使人類營生的活動所帶出的事物，也同樣都是有為法，在形式上同樣都經歷成住壞空或生老病死的過程。依於這樣的觀點所看到的自然界，即不會僅存人類要去加以宰制的一面，也不會是由浪漫的情懷所抒發的憧憬，而是世間事物以相當不由自主的情態經歷有為變異的過程所遭逢的災難、逼切、顛滯、和困頓。<sup>⑥</sup>《大般若經》有許多地方很露骨地描述自然界險惡艱辛的一面。例如，談到有人「欲往他方，所經道路曠野險阻，多諸賊難、及旃荼羅、惡獸、獵師、毒蛇等怖」；<sup>⑦</sup>另外還談到有人「有因緣故，將其父母妻子眷屬發趣他方，中路經過險難曠野，其間多有惡獸、劫賊、怨家潛伏諸怖畏

---

⑥ 「橋尸迦（*Kauṣika*）！若菩薩摩訶薩發一切智智相應之心，以無所得而為方便，思惟色乃至識若無常、若苦、若無我、若空、若如病、若如癰、若如箭、若如瘡、若熱惱、若逼切、若敗壞、若衰朽、若變動、若速滅、若可畏、若可厭、若有災、若有橫、若有疫、若有癘、若不安隱、若不可保信，思惟眼處乃至意處，思惟色處乃至法處，思惟眼界乃至眼界，思惟色界乃至法界，思惟眼識界乃至意識界，思惟眼觸乃至意觸，思惟眼觸為緣所生諸受乃至意觸為緣所生諸受，思惟地界乃至識界亦復如是。橋尸迦！是謂菩薩摩訶薩般若波羅蜜多。」《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, p. 134b.

⑦ 《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, p. 221c. 旃荼羅（*caṇḍāla*）或指印度社會階級種姓制度居於最卑下者，或指以屠宰這一類事情營生的人。

事」。<sup>⑧</sup>事實上，<sup>⑨</sup> Lewis Lancaster 在最近的一篇文章〈佛教與生態學：集體的文化觀點〉，就相當強調《大般若經》甚至印度佛教都反映出自然界的景象有不少是「可怕又讓人驚恐的森林，為盜賊、害蟲、猛獸、和鬼魅所盤據的荒野，以及諸蛇群集的地區，而極難找到食物或飲水」。Lancaster 還很有力地指出，若忽視自然界蠻荒的一面，卻只一味凸顯人與自然的合諧，則要不是以偏蓋全，就是拿現代人的「集體的文化觀點」（collective cultural perceptions）硬生生套在《大般若經》或印度佛教的傳統。

**【自然界的第二個面向：適合文明世界或納入文明世界的自然界】**無視於自然界蠻荒的一面固然是項偏失，若以為這就是《大般若經》所認識的自然界的全貌，仍然不很得當。《大般若經》頗能看出自然界消極上不具純由人類營造的世界那種過分濃膩的迫迮與紛擾，而且本身就相當適合做為佛法修行的場所。像這樣的自然界或可稱為適合文明世界或納入文明世界的自然界，顯現的是與叢林荒野有所不同的自然界的面向，而適合一些人居住、悠遊於其中，或適合修學者在裡面用功。

**【自然界的第三個面向：諸法實相】**《大般若經》基本上把自然界當成有為法，並且在說明上也能扣緊有為法的種種特徵給予適度的勾勒，而這些特徵大致可分別屬於如上的二個面

---

⑧ 《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, p. 280c.

⑨ Lewis Lancaster, "Buddhism and Ecology: Collective Cultural Perceptions," *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryūken Williams, Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1997, pp. 3-18, especially p. 10.

向。但是，《大般若經》並不以認識有爲法的無常歷程的表象爲滿足，而是要在這份認識上達到「波羅蜜多」( *pāramitā* ) 也就是圓滿的地步，如此即要求逐一穿過自然界的種種表象，遠遠達到自然界做爲有爲法最深奧且最真實的相貌。以《大般若經·第二會》爲例，〈示相品第四十七〉的核心課題在於說明，透過甚深般若波羅蜜多，即可將世間諸法實相明明朗朗顯現在修學者面前，而如此顯現的最深奧且最真實的相貌，若以文字來表示，即說名爲不可思議相、遠離相、寂靜相、畢竟空相、無性空相、自性空相、無性自性空相、純空相、以及無我相等。這一個面向雖然在這兒稱爲面向，其實表現的是更爲深刻的層次。

以上所區分出《大般若經》對自然界三個面向的闡明，代表的是《大般若經》特定的環境認知。隨著所要照顧或凸顯的重點不同，《大般若經》的不同文句即可顯示不完全相同的環境論述( *environmental discourse* )。⑩雖然都是以無常有爲做爲主軸，但是在客體這一方面，自然界一直在變化當中，年月日時陰晴圓缺的景觀不斷轉換，而自然界的不同成分，諸如險難曠野、世外桃源、陰暗森林、清涼林園、惡獸、以及所謂溫馴的動物，也在在顯露不同的面貌，另外在主體這一方面，又有認識深淺的差別，因此便很難期望像《大般若經》這樣以智慧的探究爲本務的經典會提出在表層上單一面向的環境觀。簡言之，《大般若經》以多層次爲骨架所展開多面向的環境觀，

---

⑩ 「環境論述」一詞的使用，可參閱：林益仁，〈台灣自然生態寫作中的環境論述〉，《環境價值觀與環境教育學術研討會論文集》第1輯，成功大學台灣文化研究中心主辦（1997年5月），頁153-178.

可以理解成自然界的多樣性與般若波羅蜜多的修學者的多層次進路交織的結果。《大般若經》多面向的環境觀又可進一步影響其環境倫理觀，尤其是有關以什麼樣的態度和行動取向來面對自然界。

### 三·一般對自然界的三種態度及其行動取向

爲了方便理解《大般若經》的環境倫理觀，特別是形成對照的理解，在這一節，就一般對自然界的態度提出三種有代表性的型態。第一種是漠不關心。由於抱持漠不關心的態度，一旦需要面對現實上重大的環境課題而有所抉擇時，什麼樣的臨場反應都有可能。第二種以人類的或自我的欲求爲首要考量，透過人爲的知識、技術、和工具，對自然界遂行利用、剝削、操縱、控制、和支配之能事，表現出來的是人類與自然界的分離，而對自然界的態度基本上是操控與佔有（*possessive*）。爲了滿足操控與佔有，在行動取向上，就相當凸顯對自然界所施加以物質技術爲憑藉的文化轉型（*cultural transformation of the natural world by means of material techniques*）。第三種強調與自然界和諧相處的藝術，並且認爲乃生活的藝術不可或缺的一環，表現出來的是尊重自然界（*respect for the natural world*），甚至近乎宗教的情懷在敬愛自然界（*religious veneration of the natural world*）。像這種敬愛自然界的態度若堅持到底，在行動取向上，就會盡量排除任何形態對自然界的文化轉型，並且致力於保持自然界的純粹暨未予精煉化的狀態（*the natural world in its pure and unrefined state*），而這種狀態的自然界也可稱做原封未動的自然界（*intact natural*

world ) 。

以上三種對自然界的態度和連帶的行動取向，並沒有把所有可能的型態都窮舉在內，而且在現實上，特別是處於不同的時空場合，這三種型態多少會有相互重疊的地方。即使如此，吾人不妨把這三種型態當成理論建構物，而其作用則在於方便凸顯和《大般若經》之間的差異點，藉以形成某種對照上的理解。

#### 四·《大般若經》的嚴淨佛土在環境倫理觀的樞紐地位：由隨順自然界進而對自然界以修持來轉型

《大般若經》以認知做為面對自然界所採取的進路，並且對自然界發而為二種不同的態度及相關的行動取向：一種是隨順自然界，另一種則是對自然界透過高度的修持來予以轉型。在這二種態度之間，居於樞紐地位的變項，即修學者是否以嚴淨佛土做為重點功課。嚴淨佛土是佛法的修學者對自然界的倫理責任由消極轉為積極的樞紐所在。具體言之，若修學者未以嚴淨佛土為重點功課，對自然界只要抱持隨順的態度即大致過得去；相對地，若以嚴淨佛土為重點功課，就可透過自己的修持來轉化自然界。

所謂嚴淨佛土，在《大般若經》意指二類事情一氣呵成來進行。第一類事情，修學者對於自己所處的世界或佛土，或是對於自己目前所能前往的世界或佛土，包括牽涉到的物質現象、生命現象、和精神現象，從外表到內涵，以及從粗質或具

象的層次一直提昇到超越的層次，<sup>①</sup>皆量力去從事降低染污或增益清淨的工作。第二類事情，所要嚴淨的佛土，已不僅是目前現成的世界或佛土，而是特指修學者在未來即將成就無上正等正覺時所要開闢出來的佛土。這二類事情之所以一氣呵成，因為若以成就無上正等正覺為目標，則對於目前現成的世界或佛土的嚴淨終歸要指向自己未來的佛土；換個方式來說，若要開闢自己未來的佛土，先去嚴淨目前現成的世界或佛土即成為必要的步驟。不論是哪一類，一旦以嚴淨佛土為重點功課，由於嚴淨所帶出來的積極作為，就使得在面對自然界時，相關的倫理責任由消極轉為積極。

正如《大般若經》對自然界的說明顯現出多面相的認識結果，《大般若經》對自然界的態度與行動取向至少表現出消極和積極這雙重的綱領。若根據上一節所提一般對自然界有代表性的三種態度來衡量，《大般若經》的雙重綱領顯然無法任意被套著來解釋。(1)就上一節的第一種「漠不關心的態度」而論，《大般若經》至少要求對自然界的表象與底蘊就有為法的格局發展出一定的認識，這雖然以智慧為重，但是無論如何也不至於等同一般人的漠不關心。(2)就上一節的第二種「操控與佔有的態度」而論，《大般若經》依於隨順自然界的態度，極可能在行動取向上以利用厚生或趨吉避凶為著眼點，但是對於自我以及自我的所有物都還要以空觀、無所得觀、或慈悲觀來做超越的轉折，因此至少在理論上應該不至於落入一般人表現的操控與佔有的窠臼。再者，《大般若經》依於對自然界透過高度的修持來予以轉型，如後詳述，也和（西方）近代以來對

① 有關清淨的層次，參閱：蔡耀明，〈《大般若經·第二會》的嚴淨／清淨〉，《佛學研究中心學報》第4期（1999年），頁1-41。

自然界所施加以物質技術為憑藉的文化轉型大不相同。(3)就上一節的第三種「敬愛的態度」而論，《大般若經》一方面特別偏重智慧的提昇，另一方面又要在嚴淨佛土的脈絡轉化自然界，因此若要附會成一般以情意為出發點廣泛地針對原封未動的自然界發出尊重或敬愛的態度，便顯然相當沒有立足的位置。值得注意的是，雖非所謂的尊重或敬愛自然界，卻也不因此即意謂《大般若經》提倡不尊重或不敬愛自然界。

理解到不適合拿一般的方式來把握《大般若經》對自然界的態度及行動取向，比較恰當的方式應該是從《大般若經》本身出發來建構切要的論點。本文對《大般若經》有關自然界的態度及行動取向簡單歸納成消極和積極這雙重的綱領。接著即逐一鋪陳這雙重的綱領以嚴淨佛土為樞紐所牽涉的二類論述：(1)隨順自然界的環境倫理觀，(2)對自然界以修持來轉型的環境倫理觀。

## 五· 隨順自然界的環境倫理觀

《大般若經》所談到的佛法的修學可以分成二大型態。第一種或可稱做以智慧的進取為主軸的自我成熟的型態，修學者的主要目標在於透過自身在般若波羅蜜多的修學、相應、安住、以及引發來逐一啟動和提昇自己在成就無上正等正覺所必須累積的資糧。第二種或可稱做既能自我成熟且能成熟有情的型態，修學者在一些法目上相當有把握之後，可進一步在這些法目上適度地幫忙其他的有情。

當修學者必須把絕大部分精力用來照顧自己在解脫道或菩提道的奠基或昇進時，面對自然界，除了量力去加以認識之

外，在態度的拿捏上，主要以隨順爲綱領。雖說隨順自然界，在考量的順位上，修學者卻往往優先於自然界。《大般若經》並不特別提倡自然界本身就是目的，因爲能夠成爲目的的，應該是像無上正等正覺或嚴淨佛土這一類經由修學所成就的境界，而非任何現成且無常易朽的東西。但是，另一方面，《大般若經》當然也不支持修學者本身就是目的，更不認爲光是爲了修學者本身而其它事物就儘可以被犧牲掉。事實上，嚴格意義的修學者往往還被期許把護持戒行或求取深刻的法門看得比一己的生命來得更加寶貴或更有意義。因此，所謂在修學者優位於自然界的格局來隨順自然界，其優位之所以可成立，在於從修學者出發，而不是一開始就把自然界目的化或絕對化，反而造成諸多事務都動彈不得。至於需要從修學者出發來說明優位於自然界，因爲《大般若經》首先要照顧的是修學活動，而透過自然界，修學者方才足以適度獲取生活所需、維持生命活動、以及推動修學的工作，從而奔赴解脫或菩提之目標。由於只在於適度獲取生活所需和維持生命活動，尤其要把重心放在修學工作的推展上，因此對於自然界的優位，充其量也僅止於極其有限的程度，絕非意指容許肆無忌憚去宰制或甚至破壞自然界。

由以上的討論可知，把重點放在增進自身修爲的修學者，一方面，只在諸如獲取生活所需乃至推動修學的工作等有限的事項上，以極其有限的程度優位於自然界，另一方面，卻在大部分的事項上，以相當的程度來隨順自然界。就這二方面而論，屬於優位於自然界的一面，表現的是修學者在範圍與程度上皆很有限度地從自然界汲取利用厚生的憑依。另外，屬於隨順自然界的一面，表現的是盡可能不去干擾自然界，且順乎自



然界的狀態，來得出適合修學者的營生與修學活動的路途，進而庶幾達到修學者和自然界之間的平衡關係。

之前強調《大般若經》頗能認識自然界蠻荒的一面。吾人或可將蠻荒的這一面當做原封未動的自然界（intact natural world）。然而，《大般若經》的舞臺畢竟不處於洪荒時代，而是反映佛陀住世時代已臻相當程度的人類文明狀態，並且《大般若經》優先要照顧的對象是般若波羅蜜多的修學者，而不是原封未動的自然界。以此為背景，即可初步理解《大般若經》何以多次描寫自然界的蠻荒與人類的文明共存的局面，而且幾乎把這種共存的局面看成人間世界很普通的一回事。人類儘可以經營文明的生活，而在面對自然界的險惡或惱害，若是產生畏懼或怖畏，可以說是蠻正常的反應。<sup>⑫</sup>《大般若經》並不特別鼓勵一定要去竭力維持原封未動的自然界，但是也不提倡故意用人為的方式把原封未動的自然界給大規模破壞掉。在這個節骨眼上，有二種行動取向都是走著隨順自然界的路子，而且也都頗能引人注目。第一種是溶入原封未動的自然界，第二種則是度越原封未動的自然界以投入文明世界。至於最終要以哪一種行動取向為依歸，《大般若經》完全不硬性規定，因為這恰好是屬於修學者個人的權衡與抉擇的問題。

### （一）溶入原封未動的自然界

若是準備溶入原封未動的自然界，應該瞭解像這樣的蠻荒世界確實非常不適合一般的人久住，因此不僅要有住在裡面而不受傷害的本事，而且還要拿得出必須住在裡面的積極的理

<sup>⑫</sup> 例如，參閱：《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, pp. 134b, 146c, 151c, 207a, 280c, 283b.

由。所謂不受傷害的本事，《大般若經》雖然描寫得很現實，卻又高到有些超乎常情，例如，「一切毒藥、蠱道、鬼魅、厭禱、咒術皆不能害，水不能溺，火不能燒，刀仗、惡獸、怨賊、惡神、衆邪魍魎不能損害」。<sup>⑬</sup>至於超常本事的來源，大致說來，要不是透過神秘的修爲、或有高明道行人物的護持，就是借助大寶神珠或妙藥的特異效力。其實，若僅止於住在原封未動的自然界要能不受傷害，只是講到所要考慮事情的一半。《大般若經》在這件事情完整的倫理原則應該是「不爲自害，不爲害他，不爲俱害」。<sup>⑭</sup>基於空觀與慈悲觀的共同運作，面對或身處險惡的蠻荒世界時，不僅要能不至於危害自己身心的安全與安寧，而且也不會蓄意去惱害周遭的物種。這般景象倒是有些類似 E. R. Burroughs 所刻畫的叢林「泰山」（Tarzan）的故事，並且是以特例的方式呈現，而不是要變成大規模的常態運動。縱使如此，《大般若經》仍然不以自他均不爲害的共存形態爲終點站，而是畢竟要落實在般若波羅蜜多的修學者，因此還要進一步質問必須住在蠻荒世界的積極的理由。佛陀與善現（Subhūti）如下的對話，頗能發人深省：

復次，善現！有菩薩摩訶薩修遠離行，謂隱山林、空澤、曠野，居阿練若，宴坐思惟時，有惡魔來至其所，恭敬、讚歎，謂作是言：「善哉！大士！能修如是真遠離行。此遠離行，一切如來·應·正等覺共所稱讚，天帝釋等諸天神仙皆共守護、供養、尊重，應常住此，勿往餘處。」善現！當知我不讚歎諸

⑬ 《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, p. 151a. 另外，參閱：pp. 148a-b, 163b-c.

⑭ 《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, p. 151b.

菩薩摩訶薩居阿練若、曠野、山林宴坐思惟。修遠離行。

具壽善現白言：「世尊！諸菩薩摩訶薩應修何等餘遠離行，而佛不讚居阿練若、曠野、山林、棄勝臥具、思惟宴坐遠離功德？」

佛告善現：「諸菩薩摩訶薩若居山林、空澤、曠野、阿練若處，若住城邑、聚落、王都、喧雜之處，但能遠離煩惱惡業及諸聲聞、獨覺作意，勤修般若波羅蜜多，及修諸餘殊勝功德，是名菩薩真遠離行。此遠離行，一切如來、應、正等覺共所稱讚，諸佛世尊共所開許。諸菩薩眾常應修學，若晝、若夜應正思惟，精進修行此遠離法，是名菩薩修遠離行。此遠離行不雜聲聞、獨覺作意，不雜一切煩惱惡業，離諸喧雜，畢竟清淨，令諸菩薩速證無上正等菩提、利樂有情常無斷盡。惡魔所讚隱於山林、空澤、曠野、阿練若處、棄勝臥具、宴坐思惟，非諸菩薩真遠離行。所以者何？彼遠離行猶有喧雜，謂彼或雜惡業煩惱，或雜聲聞、獨覺作意，於深般若波羅蜜多不能精勤信受、修學，不能圓滿一切智智。」<sup>⑮</sup>

這一番對話的核心問題在於何謂菩薩摩訶薩修遠離行。若是完全不顧問題所在的脈絡，則答案儘可以五花八門，甚至各說各話。但是，由佛陀所揭示的「令諸菩薩速證無上正等菩提、利樂有情常無斷盡」，則很清楚釐定之所以要修遠離行，並不光為避開文明世界的擠迫、喧雜、或物質上的耽溺，才跑到遠離紛爭且類似蠻荒世界的阿練若（*araṇa/araṇā/araṇya*），也不是純粹為了欣賞原封未動的自然界的景觀或氣象，更不是為

<sup>⑮</sup> 《大般若經·第二會》 T. 220 (2), vol. 7, p. 286a-b.

遠離而遠離，而是有它二而一的目標，也就是利於取證無上正等菩提，以及得以不中斷且不停止地利樂有情。把目標這樣確定下來之後，對於何謂菩薩摩訶薩修遠離行，就可依一定的脈絡來進行討論了。如果只是「身遠離」，亦即隱居在山林、空澤、曠野一類的地方，卻完全無助於達到佛陀在這兒所揭示的目標，就不得謂為菩薩摩訶薩所修的遠離行。相對的，「若居山林、空澤、曠野、阿練若處，若住城邑、聚落、王都、喧雜之處」，換言之，不論「身遠離」或「身不遠離」，只要能藉以達到佛陀在這兒所揭示的目標，就滿足了菩薩摩訶薩所修的遠離行的意義，而這樣的遠離之所以叫做遠離，是因為「能遠離煩惱惡業及諸聲聞、獨覺作意，勤修般若波羅蜜多，及修諸餘殊勝功德」。其中的第一道工夫，亦即能夠遠離煩惱惡業，在不掉入三惡道或甚至進而超出世間，才比較有保障；第二道工夫，亦即能夠遠離聲聞作意和獨覺作意，才不至於百分之百取證聲聞乘和獨覺乘的果位而黏滯在裡面，也才能夠穩當地躍登菩薩摩訶薩大乘。有這二道或可稱為「心遠離」的工夫，如果又能積極去修學般若波羅蜜多以及其它種種殊勝功德，也就是用功累積菩提道上的智慧資糧和福德資糧，當然就更有利於往佛陀在這兒所揭示的目標逐步邁進。由此可知，就一些修學者而言，之所以必須住在蠻荒世界而採取「身遠離」的形式，有個積極的理由，亦即可藉以練出「心遠離」的工夫，且在後來既能取證無上正等菩提又能如實利樂有情。儘管如此，「身遠離」卻非「心遠離」的必要條件；就另外的一些修學者而言，只要能夠練出「心遠離」的工夫，即使「身不遠離」而結廬在喧雜之處亦無不可。「心遠離」的重要性，在層次上顯然高過「身遠離」。

以上討論的行動取向，也就是要去溶入原封未動的自然界，之所以可看成是在隨順自然界，主要是因為以自他均不為害的共存形態為倫理原則，既不去為害自然界，也不去改造自然界，而以具有不受傷害的本事來做為讓自己一路隨順得下去的本錢。

## (二) 度越原封未動的自然界以投入文明世界

接著所要討論的行動取向，則為準備度越原封未動的自然界以投入文明世界，這在《大般若經》所描述的景象，同樣可看成是走著隨順自然界的路子。先前提過，《大般若經》屢次述及自然界的蠻荒與人類的文明共存的局面。正規的情況下，這二種世界彼此有所區隔，但是偶爾也有遭逢的場合，特別是因為人類有在地表移動的需要，結果就難免碰上蠻荒狀態的自然界，從而顯現一定的倫理傾向。由如下二段引文，大致可看出在態度上以隨順自然界為原則所表現的行動取向：

復次，善現！如人欲度險惡曠野，若不攝受資糧器具，不能達到安樂國土，於其中道遭苦失命。……善現！當知如人欲度險惡曠野，若能攝受資糧器具，必當達到安樂國土，終不中道遭苦捨命。<sup>①⑥</sup>

善現！如有壯士形貌端嚴，威猛勇健，……有因緣故，將其父母妻子眷屬發趣他方，中路經過險難曠野，其間多有惡獸、劫賊、怨家潛伏諸怖畏事。眷屬小大無不驚惶。其人自恃多諸技術，威猛勇健，身意泰然，安慰父母并諸眷屬：『勿有憂懼，必令無苦。』彼人於是以善巧術，將諸眷屬至安隱處；既免危

---

<sup>①⑥</sup> 《大般若經·第二會》 T. 220 (2), vol. 7, p. 241a.

難，歡娛受樂。然彼壯士於曠野中，惡獸、怨賊無加害意。所以者何？自恃威猛、具諸技術、無所畏故。<sup>①⑦</sup>

這二段引文都以例子的形式出現，替佛法修學上有關的義理提供輔助的理解。從例子可以看到二種很不相同的世界，一方是險惡或險難曠野，另一方則是安樂國土或安隱處。帶有高度危險性質的曠野不僅不是人們要去久住的地方，反而很自然會讓人覺得怖畏與驚惶；相對的，安樂國土不僅是目的地，更是長期的安頓所在，因此可以看成是在反映具有一定程度的文明生活形態。去度越險惡曠野以投入安樂國土，基本上表現的是生活上趨吉避凶的運作形態。就本文考量的著眼點觀之，這二段引文的關鍵在於度越險惡曠野講究的方式。具體言之，第一段引文訴諸「資糧器具」的攝受，也就是強調需要備妥足夠的資糧與適當的器具；第二段引文訴諸壯士的體魄、技術、和沈穩等特質。至於結局，同樣都安然抵達目的地。這給吾人倫理上的啓示在於，碰到要去遭逢蠻荒狀態的自然界時，應該多多充實準備工作，並且有必要確實衡量自己是否具備足夠的本事，而真正的本事並不是粗暴地把自然界破壞掉，而是以造成最低限度的破壞來隨順自然界，或甚至如第二段引文點出的「零破壞」講得那麼樣的神奇：「然彼壯士於曠野中，惡獸、怨賊無加害意。」神奇到可以說比叢林「泰山」有過之而無不及。

在「隨順自然界的環境倫理觀」這一節討論到的，不論是溶入原封未動的自然界，或是度越原封未動的自然界以投入文明世界，都沒有積極到要去大幅度改造自然界，而只是一貫以

<sup>①⑦</sup> 《大般若經·第二會》 T. 220 (2), vol. 7, p. 280c.

隨順的態度因應之。特別值得注意的是，隨順之所以可能，在基本上是因為認識到自然界表現的就是無常遷變，而且不論自然界演變到如何充滿著險難，也願意接受這就是自然界的一種事實。反過來說，若非很深刻地接受自然界有它蠻荒一面的事實，怎麼可能會長期且一貫予以隨順對待！此外，由於《大般若經》以般若波羅蜜多的修學者為優先的考量，而為了使修學的活動得以持續推展，因此即使隨順自然界，並未將自然界絕對化，也不流於盲目的隨順，而是允許出之於人類利用厚生或趨吉避凶的必要需求來取用自然界的資源。另一方面，雖然把修學者擺在優先考量的位置，卻不至於掉入人類粗暴地宰制自然界的困局，這是因為有「不為自害，不為害他，不為俱害」這麼一道倫理原則在發揮節制的作用。問題是，這樣去隨順自然界有什麼「好處」？至少不給自他橫添很沒必要且可避免的禍害，再來，小則自他皆可在自然容許的限度內多少得到安頓，大則修學者可在自他皆得到安頓的環境下，安心且專心於自己道業的修持。

## 六．對自然界以修持來轉型的環境倫理觀

上一節一開張即提到《大般若經》在佛法的修學上有二大類，一為以智慧的進取為主軸的自我成熟的型態，另一為既能自我成熟且能成熟有情的型態。特別是第二種型態，有二個要點值得注意。首先，修學者在一些法目上若還沒有腳踏實地經驗過且讓自己得到法益，不僅沒有必要且不夠資格實際拿這些法目去利益其他有情。其次，如果尚未結合到嚴淨佛土的運作，修學者所做的利益其他有情的事情，大致只是一些零星、

隨機、以及粗淺層次的作爲，就還稱不上是在菩提道上真正具有規模的在做成熟有情的事業。《大般若經》相當一貫將成熟有情與嚴淨佛土並舉，顯示出對於有情的饒益要配合嚴淨佛土方能達到一定的規模、以及方能使受到饒益的有情在佛道上臻於成熟的境地。<sup>⑱</sup>

掌握住佛法修學的這二大型態，將有助於理解《大般若經》對自然界的態度與行動取向之所以會出現消極和積極這雙重的綱領，倒不是前後矛盾或理論上的不一致，而是因爲所牽涉的修學者有二大類，並非只有一類。這二大類的修學者所從事的佛法修學的型態不同，面對自然界在倫理上所依循的綱領也跟著出現差異。

《大般若經》並不以隨順自然界爲滿足，因爲另外還有轉化自然界的訴求。這兒所謂轉化或轉型，有別於局部的或隨機的改變，意指較大規模、由外觀到內涵、且相當持久的轉變。尤有進者，《大般若經》的這種轉化，不僅和（西方）近代以來對自然界所施加以物質技術爲憑藉的文化轉型判然有別，在所處的脈絡上，也很不同於上一節討論的僅止於隨順自然界的情形。爲求較爲貼切的瞭解，這一節即針對《大般若經》有關轉化自然界在倫理上的講究，整理成如下三個步驟逐一來論陳：(1)對自然界的轉型以修學者高度的修持爲憑藉，而非以物

---

⑱ 《大般若經》的成熟有情以三乘施設爲架構，以因材施教和人我分際爲重要的準則，參閱：蔡耀明，〈《大般若經》的車乘構成與三乘施設〉，《第十一屆國際佛教教育文化研討會專輯》（台北：華梵大學，1999年），頁130-164；蔡耀明，〈因材施教與教學上的人我分際：以《論語》、《阿含經》、和《大般若經》爲根據〉，《佛學研究中心學報》第5期（2000年），頁37-78。



質技術爲憑藉；(2)高度的修持配合相當程度的倫理使命；(3)非佔有性、非宰制性、非強制性、非憐愍性。

### **(一)對自然界的轉型以修學者高度的修持爲憑藉，而非以物質技術爲憑藉**

以修學者高度的修持爲憑藉，這個特點可以說是《大般若經》所談到對自然界的轉型和近代以來的科技發展所加諸自然界的文化轉型最明顯的差異所在。

近代的「物質技術——文化轉型」以物質技術爲憑藉，而且對自然界的轉型可以在很短的時間內滲透到文化的各個層面，使文化的各個層面反過來多多少少支持且強化對自然界的轉型。再者，物質技術的發展不必牽涉道德的修養，可和倫理思惟分家以便各行其是，而且可客觀化爲商品或宰制的工具，結果任何人只要掌握或運用物質技術，即可輕易依該技術所許可的功效或威力去改變自然界。

相對的，《大般若經》有關自然界的轉型，首先講究的不僅是修持，而且是高度的修持。再者，佛法的修持做爲轉化自然界的憑藉基本上無法客觀化爲商品或宰制的工具，因此難以爲任何人隨便拿去運用，遑論滲透到文化的各個層面。尤有進者，即使已有若干的修持，若尚未達到以嚴淨佛土爲重點功課的程度，那只要做到隨順自然界就很不錯了，而不必勉強去轉化自然界，更恰當地說，甚至不該以轉化自然界爲己任。這是因爲自己如果沒有老實度量在菩提道上到底累積了多少實質的修爲，卻只顧拿高地菩薩在做的事情往自己身上套，便很容易掉入誑惑的圈套，這在《大般若經·第二會·增上慢品第六

十》就稱做「增上慢」的一種過患。<sup>①⑨</sup>若是掉入誑惑的圈套，首先自己就出了問題，那就更加談不上如理且如法去轉化自然界。在閱讀經典以及拿經典來運用時，並不是隨便抓出一句自己想要的話就可以了，而是需要特別留意相關的網絡、脈絡、與層次。

因此，如果只是凡常之人，可以說根本就沒有以所謂自己的修持去轉化自然界的問題存在。但是，這卻不意味完全不必對周遭的環境做任何事，放任其臭穢不堪，而只求做個平凡的人，或只顧個人修行的奠基工作。事實上，《大般若經》就提到，去潔淨或甚至莊嚴吾人周遭的環境是很有必要的，而周遭的環境包括吾人起居或修學的所在，也可以是自然界當中適合文明世界或可納入文明世界的一面。<sup>②⑩</sup>這就好像保持自己身體的清爽以及維持心情的平穩，其重要性不言而喻，根本不必太

①⑨ 「復次，善現！有菩薩摩訶薩未善修學布施波羅蜜多乃至般若波羅蜜多，未善安住內空乃至無性自性空，未善安住真如乃至不思議界，未善安住苦、集、滅、道聖諦，未善修學四念住乃至八聖道支，未善修學四靜慮、四無量、四無色定，未善修學八解脫、八勝處、九次第定、十遍處，未善修學空、無相、無願解脫門，未善修學陀羅尼門、三摩地門，未入菩薩正性離生，未具修習一切佛法，遠離菩薩方便善巧，未免惡魔之所擾亂，於諸魔事未能覺知，不自度量善根多少，學諸菩薩發誠諦言，便為惡魔之所誑惑。」《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, p. 284a.

②⑩ 例如，「橋尸迦（Kauṣika）！若此般若波羅蜜多甚深經典隨所在處，應當周匝除去穢物，掃拭、塗治、香水散灑、敷設寶座而安措之，燒香、散花、張施幟蓋，寶幢幡鐸間飾其中，諸妙珍奇、衣服、瓔珞、金銀、寶器、伎樂、燈明，種種雜綵莊嚴其處。」《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, p. 160c. 相關討論，參閱：蔡耀明，〈《大般若經·第二會》的嚴淨／清淨〉，《佛學研究中心學報》第4期（1999年），頁16-22。

怎麼去強調。<sup>②①</sup>唯需辨別的是，僅止於打掃、整理、清潔、或嚴飾周遭的環境，畢竟不等於是在進行《大般若經》所謂對自然界的「轉型」。

## (二) 高度的修持配合相當程度的倫理使命

《大般若經》所談對自然界的轉型乃以修學者高度的修持為憑藉，而且高度的修持必須植根於嚴格的道德修養，例如戒定慧三學當中的戒學，以及六波羅蜜多當中的淨戒波羅蜜多，都是屬於道德的修養。然而，以道德修養為基礎所打造出來具有高度的修持，例如聲聞乘與獨覺乘這二乘的高水準的行者，卻不見得就會包含對他人、其它物種、或對山河大地等物質環境既廣泛且持久的積極的倫理作為。<sup>②②</sup>走上菩薩摩訶薩大乘的路子則不然。《大般若經·第二會·修治地 ( *bhūmi-sambhāra* ) 品第十八》基本的理念是說，打算在大乘的「十地」這十個階位上一地一地往上昇進，就必須逐步在每一地所要求的重點功課上「修治」，也就是把準備的工夫好好用下去以滿足所需的條件。在〈修治地品〉所列舉與說明的許多條件當中，有不少就是涉及所謂積極的倫理義務，例如，「修治布施業」被列為趣入初地所應滿足的條件之一；「不捨有情」和「常起大悲」

---

②① 例如，「復次，善現！一切不退轉菩薩摩訶薩諸所受用臥具、衣服皆常香潔，無諸臭穢，亦無垢膩、蟻虱等蟲，心樂清華，身無疾病。」《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, p. 261c.

②② 例如，「一切聲聞、獨覺無如是念：『我當修行六波羅蜜多，成熟有情，嚴淨佛土，滿佛十力、四無所畏、四無礙解、大慈、大悲、大喜、大捨、十八佛不共法，當證無上正等菩提，方便安立無量、無數、無邊有情於無餘依般涅槃界。』」《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, p. 12c.

相應於第二地；「爲嚴淨土，植諸善根」相應於第三地；「應圓滿悲愍有情，及於有情無所執著」相應於第七地；「應圓滿見諸佛土，如其所見而自嚴淨種種佛土」相應於第八地；「應圓滿嚴淨佛土」相應於第九地。根據這些引証的條件，顯示出至少包含如下的倫理義務：把自己所擁有的適度地拿出來奉獻；對於有情不認爲和自己完全不相干，不僅不予棄捨在外，而且對於有情的苦痛幾乎感同身受；乃至盡可能嚴淨把有情與山河大地等物質環境皆含攝在內的佛土。從〈修治地品〉這個脈絡來看，以嚴淨佛土爲訴求的積極的倫理義務已鑲嵌在十地當中特別是第七到第九地內。再者，由於想要在大乘十地上地地昇進就必須滿足這些做爲必備條件的重點功課，結果這些功課所夾帶的積極的倫理作爲，便順理成章內化於菩薩摩訶薩的養成訓練過程中。

如果把對他人、其它物種、或對山河大地等物質環境既廣泛且持久的積極的倫理作爲當成只是菩薩摩訶薩在大乘的路子準備要地地昇進的條件，難免顯得被動，而且也不足以凸顯深刻的意義。其實，除了〈修治地品〉的述說，《大般若經》還做了其它許多相關的討論，藉以顯示這份對自然界積極的倫理作爲可以成爲相當主動的倫理使命來運作。例如：

復次，善現！有菩薩摩訶薩具修六種波羅蜜多，見諸有情墮三惡趣、受諸劇苦。見此事已，作是思惟：「我當云何方便濟拔，令其永離三惡趣苦？」既思惟已，作是願言：「我當精勤無所顧戀修行六種波羅蜜多，成熟有情、嚴淨佛土令速圓滿，疾證無上正等菩提；我佛土中，得無如是三惡趣名，一切有情皆善趣攝。」善現！是菩薩摩訶薩由此六種波羅蜜多速得圓

滿，疾能證得一切智智。<sup>②③</sup>

引文指出，有菩薩摩訶薩在布施到般若這六種波羅蜜多都一一修學過去，並且因而實際看到一些生命體掉在傍生、地獄、鬼界這三種惡劣的生存領域內，而之所以說名為惡劣，因為一般而言，掉在這三種領域內即難免遭受種種劇烈的苦痛。有菩薩摩訶薩看到這樣的事情後，就很自然思考該運用什麼樣的辦法來幫忙。這清楚顯示，想要去幫助掉在惡劣環境的生命體，其動力主要來自對於生存之苦的觀察和感受，並且一轉而成爲主動的倫理使命。進一步的關鍵在於，引文中，菩薩摩訶薩的倫理使命所要去幫忙的事情，並不是說隨意給一點安慰的東西就算數，而是「令其永離三惡趣苦」，要把掉在這三種惡劣的生存領域內的苦痛徹底擺平。然而，像這樣的事情，即使菩薩摩訶薩在六種波羅蜜多都已累積若干的修學經驗，仍然力有未逮，因此就又很自然發個心願，把往後努力的目標很明確釐定出來。從發願的內容來看，和本文的論述特別相關的有二點。第一，更加努力在六種波羅蜜多用功，說明的是更充實且更高超的修持才是真正幫得上忙的憑藉；第二，去進行幫忙所訴求的格局爲嚴淨佛土，而嚴淨佛土這樣的格局到後來則以建立出菩薩摩訶薩成佛時得有自己的刹土爲其極致，結果，在「我佛土中，得無如是三惡趣名，一切有情皆善趣攝」，既可完成「令其永離三惡趣苦」的心願，也將使在這之前所看到的「諸有情墮三惡趣、受諸劇苦」的生存環境獲得「轉型」。

《大般若經》雖以智慧爲重點，但是談到主動去提起積極

---

②③ 《大般若經·第二會》 T. 220 (2), vol. 7, pp. 275c-276a.

的倫理使命，也都頗為鏗鏘有力。例如，好幾次提到，有菩薩摩訶薩以所有的生命體為對象所發出的倫理使命，其內容毫不含糊就說成：「無救護者為作救護，無歸依者為作歸依，無所趣者為作所趣，無眼目者為作眼目，無光明者為作光明，失正路者示以正路，未涅槃者令得涅槃」。<sup>②④</sup>唯需注意的是，《大般若經》所談對自然界的轉型，一方面顯示，高度的修持需要配合相當程度的倫理義務與倫理使命，才找得到主動去從事轉型的理由，以及獲得源源不斷的動力，另一方面，倫理使命也需要配合相當程度的修持，才能保有如理且如法的實力做為後盾。

### (三)非佔有性、非宰制性、非強制性、非憐憫性

根據《大般若經》，以嚴淨佛土為格局所施展對自然界的轉型，若以「全方位」來形容應不為過。首先，就主體而言，並非僅止於要求內心的淨化，而是身語意三方面的修持以及菩提道上包含智慧與福德在內的所有善根資糧全都需要投入。尤有進者，與嚴淨佛土密切結合的成熟有情，其操作的事項，包括布施、打掃周遭的環境、引導有情培福修慧，也在在要求修學者各方面的活動完全向外施行開來，才足以帶動使有情臻於成熟的事業。其次，就客體而言，隨著修學者菩提道善根資糧的逐漸充實與提昇，所要轉型的自然界，也從周遭的生活世界擴大到可以涵蓋到整個佛土，至於其中所牽涉的自然界，則不限於少數的個體或品類，而是廣泛到可以把山河大地等物質環境、植物界、以及動物界都包括在內。第三，在時空的接續

<sup>②④</sup> 《大般若經·第二會》 T. 220 (2), vol. 7, pp. 300c-301a. 類似的經証，參閱： pp. 60c, 245c-246a, 308b, 314a, 372b.

上，對自然界的轉型，並不以當前的世界或佛土為限，而是一路延伸到修學者在未來即將成就無上正等正覺時所要開闢出來的佛土。

《大般若經》的嚴淨佛土所透顯的對自然界的轉型，其工程既然全方位到如此之浩大，就已經不全然是修學水準的實力問題，更因為工程浩大，必然造成難以估量的影響，因此更加是倫理學的問題了。若是欠缺必要的倫理思考，何以見得如此大規模對自然界的轉型不正是要給自然界帶來難以迴轉的浩劫？

如果說《大般若經》所談對自然界的轉型屬於全方位的工程，其倫理的設計同樣可說是全方位在進行，這是因為設計所考量的條件乃以整個菩提道的運作為參考骨架。換言之，菩提道上的修學法要、階位、以及層面的轉折，皆可對這兒所謂倫理的設計發揮某種程度的作用。例如，設計上，必須達到相當高的階位，特別是準備趣入大乘菩薩的第七到第九地，才比較適合以嚴淨佛土為重點功課來施展對自然界的轉型。這固然是因為如此高水準的修為已累積較為充沛的善根資糧，拿得出東西來大規模轉化自然界，但同時也意味在如下二方面的條件應該都已修到很有把握的地步。一方面，對於菩提道上的理則，例如非我、非我所、性相皆空、般若波羅蜜多，大致皆有相當程度的體驗或證悟。另一方面，屬於個人的各種煩惱，甚至早在準備趣入菩薩正性離生（*bodhisattva-samyaktva-niyāma*）之前，大致皆可擺平到相當的程度。<sup>②⑤</sup>前者使轉型工程得以

---

②⑤ 參閱：蔡耀明，〈由三乘施設論菩薩正性離生——以大般若經第二會為中心〉，《中央研究院中國文哲研究通訊》第7卷第1期（1997年3月），頁109-142。

「如理」進行。後者在倫理的設計上尤其重要，因為其目的在於避免將個人早該擺平的問題帶進轉型工程內。相對的，若是還無法在相當程度擺平個人的煩惱就奢言大大改變自然界，則改變自然界這件事情往往會變成只是宣洩個人煩惱的門路，而自然界就此成爲犧牲品。

《大般若經》以整個菩提道的運作機制所帶出的倫理設計，若收攝來說，至少顯示如下四個特色：非佔有性（nonpossessive）、非宰制性（nondominative）、非強制性（noncoercive）、非憐憫性（nonpatronizing）。

【非佔有性】非佔有性意指不把自然界當成我所擁有之物。這主要基於如下二點修爲來建立。第一，透過共通於聲聞、獨覺、和菩薩這三種車乘在「非我」、「非我所」理則的證悟。第二，自然界在存在意義的確立上，完全不必依附任何人，因爲就自然界的現象面而言，本身即是無常有爲的具體顯現，而就自然界最深奧且最真實的相貌而言，《大般若經》和《阿含經》一致認定，不要說任何人，就算佛陀出現世間或不出現世間，亦全然不受影響，也就是照樣安住在甚深空相上。<sup>②⑥</sup>再者，非佔有性還有另一層意思，也就是以嚴淨佛土爲格局所施展對自然界的轉型，這件事情不論怎麼投入去做，本身亦非我所擁有之物；至於表示這項道理的，在《大般若經》就謂之爲「嚴淨佛土空」或「嚴淨佛土不可得」。<sup>②⑦</sup>

因此，非佔有性不僅用在解脫道上，做爲面對個人生死流轉的煩惱所對應的理則，而且也用在菩提道上，做爲面對外在

②⑥ 參閱：《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, pp. 73c-74a, 320b, 351b, 390c, 405c, 419a.

②⑦ 《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, pp. 93c, 379c.



環境與其他有情所對應的理則。就本文這兒所列的倫理設計上的四個特色來看，非佔有性可以說是最根本的，也最能顯明《大般若經》環境倫理的不共。在操作上，這個特色最困難的一點應該在於，去轉化自然界，一方面既需要主動的倫理投入與積極的實踐，另一方面還要很清楚知道，不會因為自己涉入多深就自動可以使自己擁有涉入過程當中的任何事物。

【非宰制性】自然界既非我所擁有，即不該任憑己意予以支配或宰制。宰制性從自我出發，並且處處把自我的欲求擺在第一。非宰制性則以諸法實性或諸法實相為權衡的著眼點，<sup>②⑧</sup>並且竭盡所能以做為客體的自然界為優先考量。在施行上，非宰制性至少需要二大條件來配合。其中的一個是以菩薩摩訶薩的道相智（*mārga - ākāra - jñatā*）來如實知悉客體的種種情況、性向、和欲求。另一個要件則是謹守人我分際的原則，隨順客體來提供最適合客體走得通的路子。這在操作上也是高難度的事情，因為在準備大規模轉化自然界的同時，還要處處瞭解且隨順自然界。反過來說，站在《大般若經》的立場，若不瞭解且不願隨順自然界，那最好就不要隨便去改變自然界。

【非強制性】非強制性可以理解成以非佔有性為基礎，而且可做為非宰制性的延伸。所謂非強制性，其精神在於不必勉強在當前短暫的期限內執意去推動或完成涉及客體的事情。當牽涉到客體，尤其在規模上又是巨大無比時，最需要的或許就是安忍波羅蜜多（*kṣāntipāramitā*）的工夫。在設計上，修學者在未來即將成就無上正等正覺時所要開闢出來的佛土，恰足以使非強制性更有落實的可能。首先，既然是以祛除宰制的方

②⑧ 參閱：《大般若經·第二會》T. 220 (2), vol. 7, pp. 327a, 336b, 340b.

式進行對自然界的轉型，即無法期望在短期間內大規模推動開來，遑論予以完成，因此勢必往後延伸，靠大量的時間來慢慢把施行與調適的種種問題消化掉。再者，面對當前的現實環境固然以隨順客體為原則，但在開闢自己未來的佛土上，由於充滿著幾乎是無限的可塑性，則主要是修學者對於理想佛土的寄望所展現帶有個人風格的設計。至於在未來的佛土開闢出來之後，有情以任何方式要不要前往或往生，也都基於是否認同該佛土而定，無法勉強或強迫。

【非憐愍性】就自然界而論，非憐憫性特指對於其中的物種所進行的轉型，並非純粹屬於救濟的性質，亦非出於一副施恩的傲慢氣派。Lewis Lancaster 即曾指出，佛教的經典世界有個很好的傳統，也就是談到在提供援助或貢獻於世間時，不僅不拿施恩的態度把自己擺得高高在上，而且接受援助者也完全不必有自形慚穢的感覺。<sup>②9</sup>在《大般若經》，這種非憐憫的倫理態度，除了和非宰制的精神息息相關外，至少還要靠二個結構要素來建立。一者，對自然界當中的物種所提供的援助，並非僅止於短線的救濟，而是把眼光放在引導能夠一步一步走上培福或修慧的道路上，乃至成為可自行站立起來的修學者。因此，彼此的關係可以說屬於亦師亦友的形態，而在《大般若經》，最常用來標示這種關係的語詞就是「善友」（*kalyāṇa - mitra*）。二者，基於《大般若經》的「無實」理

---

②9 Lewis Lancaster, "Buddhism and Ecology: Collective Cultural Perceptions," *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*, edited by Mary Evelyn Tucker and Duncan Ryūken Williams, Cambridge: Harvard University Center for the Study of World Religions, 1997, pp. 6-7.

則，即使引導成千上萬的有情從生死流轉得到解脫，到頭來不僅功成不居，還要認定引導過的有情皆不具恆定不變的有情實體性：「而都不見有一有情得滅度者」、「而竟不見有實有情得涅槃者」。<sup>③⑩</sup>

對自然界的轉型在能力已不是大問題或甚至變成一項義務或使命時，卻不因此即意味執行者不會有錯或不會犯錯。若是相關的倫理思考不足或甚至根本付諸闕如，則付出的不僅是倫理代價，甚至把自然界的存續貶為極無尊嚴的俎上肉。以上簡略論陳的倫理設計上的四個特色，太深奧的不說，應該至少足以讓吾人警惕，在當前人類對待自然界的方式中，如果存在太多的佔有、宰制、強制、和傲慢，則對於隨意去改變自然界即將引發的後果，吾人有十足的理由引為深刻的憂懼與怖畏。

## 七· 結論

限於時間和篇幅，本文目前無法進一步分別處理《大般若經》對山河大地等物質環境、植物界、和動物界的倫理考量和行動取向，而僅就涵蓋這三者的自然界，以消極的倫理責任和積極的倫理使命這雙重的綱領來把握以嚴淨佛土為樞紐的環境倫理觀。在此，可總結本文希望發揮的三個貢獻。

本文希望發揮的第一個貢獻，在於走出一條佛教研究的內在建構之道。這樣的一條內在建構之道，至少需要滿足二項條件。一者，築基於佛教特定的文本，並且由此帶出學術論述的理路，而不輕易套用學術界現成的術語、觀念、或詮釋典範；二者，雖然植根於佛教特定的文本，並不將文本予以問題化

<sup>③⑩</sup> 《大般若經·第二會》 T. 220 (2), vol. 7, pp. 60a, 340a.

( problematize )，使研究工作只停留在文本的語詞上的解析、註疏、或歷史演變的推敲，而是要由文本顯發其義理，並且伸展到修學者的世界或一般人的生活世界。

本文希望發揮的第二個貢獻，在於盡可能充分照顧文本整體的網絡與引文個別的脈絡。在這樣的目標下，重要的完全不在於散漫指出佛教有這個或那個觀點，而這個或那個觀點又被說成多麼「合乎」當代的一些現成的生態思潮；相反地，在研究上來得更加重要的，毋寧在於找出一條或一些切入的主軸，從而顯示在文本所對應的網絡與脈絡如何逐一襯託出有關環境倫理的論述。本文找到的切入主軸即嚴淨佛土，以此為樞紐所承載的環境倫理觀，即不可以扁化的單面向來一概而論。唯有掌握切入的主軸並且扣緊相關的網絡與脈絡，才能較為恰當地看出以及理解何以《大般若經》一方面倡言「隨順自然界的環境倫理觀」，另一方面卻致力於「對自然界以修持來轉型的環境倫理觀」。有了這樣的認識，吾人在進一步拿來運用時，也才不至於在義理的根據上，輕易犯下抽離所處脈絡 ( out of context ) 的毛病。

本文希望發揮的第三個貢獻，在於顯示《大般若經》對吾人面臨的有關環境倫理的課題，確實可以發揮獨到的貢獻。之所以稱為獨到的貢獻，因為不必說成「合乎」當代的一些現成的生態思潮，也不必淪為當代的一些現成的生態思潮的一個註腳才站得住腳，而是完全以其自成一格的理路與觀點，即足以在環境倫理的論述社群佔有一席之地。本文所揭櫫的隨順自然界的講究，包括溶入原封未動的自然界、以及度越原封未動的自然界以投入文明世界，另外，即使對自然界以修持來轉型，也極力貫徹非佔有性、非宰制性、非強制性、非憐愍性等倫理

要求，像這些論點，放在當今環境倫理的論述社群，益發能夠透顯其亙古彌新的生態智慧。

本文不敢自許實際發揮出何等可觀的貢獻。學術工作理應有個人的貢獻才適合拿來發表，否則只是平白浪費讀者寶貴的閱讀時間。但是，學術的貢獻仍然有賴一點一滴的努力與突破。本文因此希望在以上所列的三個貢獻，都至少跨出即使僅是小小的一步。